

Hans-Ernst Schiller

## **Das Individuum als Effekt und Stilisierung.**

### **Die immerwährende Schlacht des Michel Foucault\***

Zu mir, du Gedüft!  
Ihr Dünste, zu mir!  
Schwebet herbei!

(Brückenkonstrukteur Loge in Wagners *Rheingold*)

Foucault kümmerte sich nicht darum, seine Überzeugungen zu begründen, es genügte ihm, sie zu haben; über Gründe zu grübeln, hätte bedeutet, sich zu erniedrigen, ohne Gewinn für die Sache.

(Paul Veyne, *Der späte Foucault und seine Moral*)<sup>1</sup>

Ich habe mich nie um Philosophie gekümmert.  
(Foucault in der Debatte mit Chomsky)<sup>2</sup>

Foucaults Gesamtwerk beeindruckt durch die Fülle der Themen, des Wissens und der konstruktiven Ideen. Die Kehrseite sind Schwierigkeiten, die sich aus Inkonsistenzen und häufigen Neuansätzen ergeben: Beinahe jedes Buch liefert eine neue Theorie und neue Termini. Bisweilen werden in den zahlreichen Interviews Ansichten aus den Büchern, die den Anlass gaben, wieder fallen gelassen. Nun wäre es ungerechtfertigt, einem Autor Veränderungen in seinem Denken vorzuwerfen. Foucault hat sie gelegentlich selbst thematisiert und dabei das Thema der „Selbstführung“ oder des Moralsubjekts als ein neues, zu den früheren Themen Wissen und Macht hinzutretendes Element bezeichnet.<sup>3</sup> Tatsächlich ist das Auftauchen eines Moralsubjekts als Thema der beiden letzten Bücher, die Foucault vor seinem frühen Tod noch abschließen konnte, doch eher erstaunlich angesichts dessen, dass er zunächst mit der Durchstreichung, dem Verschwinden oder

---

\* Dieser Aufsatz steht im Kontext meines Buches: *Das Individuum im Widerspruch. Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus*, Berlin 2006.

<sup>1</sup> In: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, hg. von W. Schmid, Frankfurt am Main 1991, S. 208-219

<sup>2</sup> In: *Schriften in vier Bänden (Dits et Ecrits)*, Bd. II, Frankfurt 2002, 186-237

<sup>3</sup> *Rückkehr zur Moral*, in: *Ästhetik der Existenz*, Frankfurt am Main 2007, S. 239-252, S. 240

der Depotenzierung des Subjekts bekannt wurde. Subjektivität galt ihm in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts als bloßer Schein, ein Effekt ohne Wirksamkeit, vergleichbar ihrer Konzeption als Epiphänomen in manchen Deutungen der Hirnforschung. Nicht das Subjekt denkt oder schreibt, sondern ein anonymes System<sup>4</sup>, ein Diskurs, die „Anonymität eines Gemurmels“.<sup>5</sup> Subjekt ist etwas Abkünftiges und Erklärbares. Es wird nicht eigentlich geleugnet, sondern gleichgültig: „Was liegt daran, wer spricht?“<sup>6</sup>

War das Subjekt zunächst also ein Effekt ohne Effektivität, später ein Produkt der Unterwerfung durch „die Macht“, so tritt es am Ende auf als eine produktive Selbstbeziehung in einer Ethik der „Selbstsorge“ oder der „Selbstkultur“.<sup>7</sup> Diese Entwicklung hat einen Hintergrund von Erfahrungen, die politisch genannt werden können: die Erfahrung des Widerstands im Kontext der Unterstützung von Strafgefangenen – man vergleiche den Bericht über die „Rede von Toul“, bei der sich herausstellt, wie wenig gleichgültig es sein kann, wer spricht<sup>8</sup> – sodann die Erhebung gegen den Schah von Persien, die Foucault mit problematischer Sympathie verfolgt hat.<sup>9</sup> Beides lässt eine andere Subjektivität erkennen als die der Unterwerfung. Theoretisch führt der Weg über den Begriff des Regierens, den Foucault in dreifacher Bedeutung aufgreift: als individuelle Verhaltensführung, als ökonomische Haushaltsführung und als politische Lenkung (Gouvernementalität).<sup>10</sup> Von nun an wird das Subjekt als positiver Gegenstand wichtig: als Rechtssubjekt, als Interessensubjekt und eben als Subjekt der Moral. In der Ethik geht es nach Foucault nicht zuletzt um das

---

<sup>4</sup> Analytik der Macht, Frankfurt am Main 2005, S. 19 f. (Gespräch mit M. Chapsal, 1966)

<sup>5</sup> Was ist ein Autor?, Schriften zur Literatur, Frankfurt am Main 2003, S. 260

<sup>6</sup> Ebda. An Ideologiekritik stört ihn noch Mitte der siebziger Jahre „dass man stets ein menschliches Subjekt voraussetzt (...), das mit Bewusstsein ausgestattet sein soll (...)“ (Macht und Körper, in: Analytik der Macht, S.77)

<sup>7</sup> Vgl. das Gespräch mit Dreyfus/Rabinow Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main 1987, S. 265-292

<sup>8</sup> Vgl. Mikrophysik der Macht, Berlin 1976

<sup>9</sup> Vgl. B. Taureck, Michel Foucault, Reinbek.1997, S. 114 f. Foucault rühmt am islamischen Fundamentalismus eine „politische Spiritualität“.

<sup>10</sup> Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Frankfurt/M. 2006, S. 134 ff.

„Selbstverständnis, das bestimmt, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren muss.“<sup>11</sup>

Individuum und Subjekt sind demnach keine Alternativkonzepte, wie Luc Ferry und Alain Renault in ihrer furiosen Foucault-Kritik behauptet hatten.<sup>12</sup> Es gibt keine Entgegensetzung, die folglich auch nicht die eigentliche Kontinuität in Foucaults Werk stiften kann. Ferry und Renault stützen sich auf das letzte Interview Foucaults vom 29. Mai 1984, worin er die griechische Erfahrung der Selbstbeherrschung als eine des Individuums, nicht des Subjekts bezeichnet.<sup>13</sup> Aber diese Selbstauskunft ist, wie manche andere, mit Vorsicht zu vernehmen und darf keinesfalls überdehnt werden. Die Begriffe Individuum und Subjekt verweisen aufeinander: Auch das „Individuum“ Foucaults ist unterworfenen Subjekt und auch das „Subjekt“ bleibt individuell – in seinen Interessen und Rechten nicht weniger denn als Objekt der Macht. Näher am Kern der theoretischen Problematik scheinen mir die Autoren da zu sein, wo sie von einem „Hass aufs Universelle“ bei Foucault sprechen.<sup>14</sup> Der Ausdruck mag zu stark sein, aber sachlich könnte die Diagnose stimmen: Von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis zu *Die Sorge um sich* scheint Foucaults Denken durch den Zweck bestimmt, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit im Sinne universalistischer oder humanistischer Ideen zu befechten. Mit den notwendigen Änderungen folge ich Ferry und Renault in zwei Behauptungen, die ich im Folgenden unterstützen möchte: 1. Es gibt im Werk Foucaults eine negative Einheit der Abgrenzung und Bekämpfung; 2. Bekämpft wird der normative Anspruch einer universellen Vernunft.

## **Die Produktion von Individuen**

---

<sup>11</sup> Dreyfus/Rabinow, S. 203

<sup>12</sup> Ferry/Renault, Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München/Berlin 1987

<sup>13</sup> Rückkehr zur Moral, S. 251

<sup>14</sup> Ferry/Renaut a.a.O., S. 129

Dass sich Foucaults Begriff vom Individuum nicht als einfacher Gegensatz des Subjekts eignet, wird klar in *Überwachen und Strafen*, seinem bekanntesten Buch. Foucault vertritt die Ansicht, Individualität sei etwas Produziertes; sie wird „fabriziert“, „verfertigt“, „hergestellt“.<sup>15</sup> Die Produktion von Individualität ist „Individualisierung“ und Individualisierungsprozesse sind „Wirkungen neuer Machttechniken“.<sup>16</sup> Das Individuum ist Effekt der Macht, die es zu ihrem Objekt macht.

Die Allgemeinheit dieser Aussage muss insofern korrigiert werden, als es in *Überwachen und Strafen* um eine bestimmte Art von Macht geht – um die „Disziplinarmacht“ im Unterschied zur Macht des Souveräns oder der Macht der Gesellschaft und um einen bestimmten Typ von Individualität – nämlich das „Disziplinarindividuum“.<sup>17</sup> Es kann wiederum in vier Typen von Individualität zerlegt werden (zellenförmig, organisch, evolutiv, kombinatorisch), die ihrerseits vier Techniken der Disziplinarmacht zuzuordnen sind.

Die Besonderheit dieses Disziplinarindividuums ist in *Überwachen und Strafen* nicht ausdrücklich herausgestellt. Mitunter wird jedoch klar, dass Foucault mit wenigstens einer anderen Form von Individualität rechnet, nämlich in der Gegenüberstellung von „absteigender“ und „aufsteigender“ Individualisierung.<sup>18</sup> Letztere bedeutet, dass der Grad der Individualität mit dem Grad der Macht wächst: „In den Gesellschaften, für die das Feudalsystem nur ein Beispiel ist, erreicht die Individualisierung ihren höchsten Grad in den höheren Bereichen der Macht und am Ort der Souveränität.“<sup>19</sup> Zeremonien, Rituale, Erzählungen und Darstellungen machen den Mächtigen als Individuum sichtbar. Umgekehrt in Disziplinargesellschaften, wo „die dieser Macht Unterworfenen individualisiert werden“: durch Überwachungen, Beobachtungen, Messungen. Diese Unterscheidung von aufsteigender und absteigender

---

<sup>15</sup> *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main 1977, S. 279, 220, 249

<sup>16</sup> Ebda., S. 33

<sup>17</sup> Ebda., S. 291, 397

<sup>18</sup> Ebda., S. 248

<sup>19</sup> Ebda.

Individualisierung ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil sie verrät, dass Individualität im Allgemeinen für Foucault durch Sichtbarkeit charakterisiert ist.<sup>20</sup> Gesehenwerden kann Bestätigung und Vergnügen sein, aber auch Unterwerfung und Zwang. Trotz dieser eher beiläufigen Unterscheidung wird der Leser von *Überwachen und Strafen* zunächst den Eindruck bekommen, Individualität sei mit dem Produkt der Disziplinarmacht identisch, denn die Grundthese lautet, dass „das Individuum“ „eine Realität ist, die von der spezifischen Machttechnologie der <Disziplin> produziert worden ist.“<sup>21</sup>

Ein solcher Begriff menschlicher Individualität hat mit dem geläufigen nichts gemein, ist verdinglichend, objektivierend. Vorbild ist die klinische Medizin der Neuzeit: das Individuum ist ein Fall, der in den Akten dokumentiert worden ist. Quod non est in actis, non est in mundo – die altbekannte juristische Devise gilt auch für das Individuum von Foucault. Mehr noch: Individualisierung war in *Die Geburt der Klinik* in einem so buchstäblichen Sinn Verdinglichung, dass er sich nur über die Leiche vollziehen sollte. Wenn Foucault den Tod als konstitutiv für das Individuum unserer Kultur bezeichnete,<sup>22</sup> so ging es nicht um die subjektive Betroffenheit eines Hamlet, sondern um den kalten und fremden Blick des Anatomen. Mortifikation steht am Beginn der Individualisierung, nicht für die Individuen, die ja gemacht werden, sondern für „die Kultur“ oder „die Wissenschaft“, die sie zu Individuen macht.

Was aber ist der rechte Begriff für das X, das durch die Macht zum Individuum erst gemacht wird? Schwerlich ein Individuum anderer Art, denn nach Foucault ist die Disziplinarmacht in den modernen Gesellschaften ubiquitär und totalitär; sie charakterisiert die verschiedensten Institutionen wie Armee, Schule, das Krankenhaus und die Fabrik, das Gefängnis und schließlich auch die familiäre Sozialisation in einer Strategie, die Foucault

---

<sup>20</sup> Vgl. *Geburt der Klinik*, Frankfurt am Main 1996, S.8; noch die spätere „Ästhetik der Existenz“ hat einen nicht bloß untergründigen Bezug zur Sichtbarkeit.

<sup>21</sup> *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 249 f.

<sup>22</sup> *Die Geburt der Klinik*, a.a.O. S. 207

das Sexualitätsdispositiv nennt. Was der individualisierenden Wirkung der Disziplinarmacht voraus- oder ihr zugrunde liegt, kann nur „der Körper“ sein.<sup>23</sup> Und zwar ein Körper, der nicht in den Begriffen cartesianischer Physik traktiert wird, der nicht zum „Maschinen-Individuum“<sup>24</sup> abgerichtet, sondern empfindsam und begehrlisch ist, etwas Lebendiges, das in die Individualisierung als klinischer oder juristischer „Fall“ nicht aufgeht, sich entzieht und vielleicht als Hort des Widerstands dienen kann. „Stützpunkt des Gegenangriffs“ gegen jene spezielle Disziplin, die sich im „Sexualitätsdispositiv“ formiert, seien „die Körper und die Lüste“.<sup>25</sup> Dies ist nicht sonderlich bestimmt und schwer kompatibel mit der für die Theorie zentralen Feststellung, dass Macht die Körper besetzt und durchdringt,<sup>26</sup> aber soviel ist klar: In der Diagnose und Polemik gegen eine an der Norm ausgerichteten Gesellschaft<sup>27</sup> schwingt der Anspruch und das Versprechen einer Individualisierung mit, die der von den Disziplinen vollzogenen widerspricht. Inhalt, Herkunft und normative Grundlage dieser Alternative werden freilich nicht reflektiert.

Die Attribute, die traditionell mit menschlicher Individualität verbunden werden, wie Selbstbeziehung im Sinne von Empfindung, Affektivität und Bewusstsein; Vernunft, Persönlichkeit und moralische Selbstbestimmung fehlen beim Foucault der Machttheorie nicht gänzlich, sind jedoch selbst durch den fundamentalen Objektivismus imprägniert. Foucault zufolge funktioniert der Objektivierungsmechanismus in den Disziplinarinstitutionen als „Subjektivierungs-/Unterwerfungsinstrument.“<sup>28</sup> Das Individuum wird Subjekt, indem es sich auf sich selbst bezieht, aber diese Selbstbeziehung ist Unterwerfung, weil sie den kontrollierenden, überwachenden und strafenden Blick der Macht internalisiert:

---

<sup>23</sup> Vgl. Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 36, 42 etc.

<sup>24</sup> Ebda., S. 311

<sup>25</sup> Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977, S. 187

<sup>26</sup> Überwachen und Strafen a.a.O., S. 36 ff. 171 ff., vgl. auch: Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere, in: Dispositive der Macht, Berlin 1978, S.104 ff.

<sup>27</sup> Überwachen und Strafen a.a.O., S. 392 f.; vgl. auch: Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm, in: Mikrophysik der Macht, S. 83 ff.

<sup>28</sup> Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 287

„Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.“<sup>29</sup>

Wie in der liberal-kooperativen Variante George Herbert Meads soll Selbstbewusstsein entstehen durch die Übernahme des Blicks der anderen, während es doch in all diesen Operationen schon vorausgesetzt ist. Was in ihnen entsteht, ist denn auch Selbst, keine „Seele“, sondern das Bewusstsein von Rollen, die dem Selbst äußerlich bleiben. Beweis: die Konformität verschwindet, sobald der äußere Zwang oder die Drohung mit ihm verschwunden ist. Wenn Foucault feststellt, dass das Gefängnis vor allem Delinquenten und Rückfällige produziert,<sup>30</sup> so liegt der Grund für diese allgemein bekannte Tatsache wohl nicht zuletzt darin, dass die Verinnerlichung („Internalisierung“) gesellschaftlicher Normen nicht allein durch den Zwang der Disziplin erreicht werden kann. Was durch Dressur oder unter dem stets möglichen Blick des Aufsehers zustande kommt, ist gerade keine Verinnerlichung, zu der vielmehr eine positive Identifikation vonnöten wäre, für die das Gefängnis naturgemäß wenig Gelegenheit bietet. Identifikation mit Vertretern der gesellschaftlichen Regeln ist eine individuelle Aktivität, eine Tätigkeit des Subjekts, die von einiger Wichtigkeit für die Strukturierung des individuellen Seelenlebens ist. Soweit in dieser Identifikation auch gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse reproduziert und stabilisiert werden, ist es legitim zu behaupten, dass die „Seele“ eine Existenz schafft, „die selber ein Stück Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt.“ Aber die eigentliche These besteht auch hier darin, dass das Subjekt die Wirkung anonymer Beziehungen, in diesem Fall von Machtbeziehungen ist. Die „Seele“ und ihre Derivate „Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen usw.“ „wird ständig produziert (...)

---

<sup>29</sup> Ebda., S. 260

<sup>30</sup> Ebda., S. 327

durch Machtausübung an jenen, (...) die man überwacht, dressiert und korrigiert (...).“<sup>31</sup>

### **Disziplin und Rechtssubjekt**

Es ist Foucault nicht entgangen, dass es eine alternative Theorie der Individualisierung gibt, die diese nicht paradox an die Etablierung von Disziplinarinstitutionen, sondern an die Ausdehnung des Marktes und insbesondere an die des Arbeitsmarktes, d.h. der Lohnarbeit bindet. Erstaunlicherweise wird diese Entwicklung der Warengesellschaft als bloß ideologisches Phänomen gesehen, dem die Wirklichkeit der Machtbeziehungen entgegenzuhalten sei:

„Man sagt oft, das Modell einer Gesellschaft, die wesentlich aus Individuen bestehe, sei den abstrakten Rechtsformen des Vertrages und des Tausches entlehnt. (...) Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer >ideologischen< Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der >Disziplin< produziert worden ist.“<sup>32</sup>

Foucaults Ansicht von der Marktindividualität als bloßer Fiktion oder ideologischer Vorstellung sowie des Tausches als Abstraktion scheint sich Marx zu verdanken, der den Kontrakt zwischen Kapitalist und Lohnarbeiter gelegentlich als „fictio iuris“ bezeichnet hat.<sup>33</sup> Genauer betrachtet soll der Arbeitskontrakt die Rechtsform eines ökonomischen Verhältnisses sein, das auf jene Form ebenso angewiesen ist wie sie ihm den Inhalt gibt. Die Rechtsform als solche werde durch die Willenserklärung der Akteure gegeben, die sich eben dadurch zueinander als Personen verhalten: als Rechtssubjekte, die sich „wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.“<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Ebda., S. 41 f.

<sup>32</sup> Ebda., S. 249 f.

<sup>33</sup> Karl Marx, Das Kapital Bd. 1, MEW 23, S. 599

<sup>34</sup> Ebda., S. 99



Fiktiv ist für Marx weder dieses Anerkennen noch die Betätigung als Rechtssubjekte – der Kontrakt wird ja wirklich geschlossen – sondern die gleiche Freiheit der Vertragsschließenden. Und diese ist auch nicht fiktiv im Sinne einer Erdichtung – Marx weiß vielmehr sehr wohl, dass dem einzelnen Lohnarbeiter, in Abhängigkeit von Konjunktur und eigener Qualifikation, ein gewisses Maß an freier Wahl des Arbeitsherrn gegeben ist – sondern in Beziehung auf die ökonomischen Voraussetzungen, die in den Eigentumsverhältnissen liegen. Diese nötigen dem einen den Verkauf ihrer Arbeitskraft auf, während sie dem anderen ermöglichen, diese Arbeitskraft zur Vermehrung seines Kapitals zu nutzen und dabei das grundlegende Abhängigkeitsverhältnis zu reproduzieren. Die gleiche Freiheit ist Marx zufolge Schein, Fiktion im Sinne einer irrigen Voraussetzung, weil und insofern sie die in den Eigentumsverhältnissen fundierte Abhängigkeit verbirgt.

Foucault lässt hier wie auch in anderen Ansätzen kein Interesse an den Eigentumsverhältnissen erkennen. Sein Blick ist direkt auf die Schikanen und Abrichtungen des Produktionsprozesses gerichtet. Wovon der Tausch abstrahiert, ist „die konkrete Dressur der nutzbaren Kräfte.“<sup>35</sup> Unter all den erfindungsreichen Machtbegriffen Foucaults fehlt denn auch der einer Marktmacht. Auch für Foucault freilich ist die Rechtsform des Tausches durch Freiheit und Gleichheit konstituiert.<sup>36</sup> Was sie als Schein erweist, ist eben der Gegensatz zu den Disziplinen, die nicht frei und gleich, sondern asymmetrisch und zwanghaft sind. Dieser Gegensatz von Rechtsform und „kleinlich gehässiger Despotie“<sup>37</sup> besteht, aber er kann nur bestehen, wenn das Rechtssubjekt mehr ist als eine ideologische Vorstellung, die auf der Wirklichkeit der Disziplinen aufruht.

Foucaults Hinweis auf die Gleichzeitigkeit von Naturrecht und Abrichtung – „Die Aufklärung welche die Freiheiten entdeckt, hat auch die Disziplinen

---

<sup>35</sup> Überwachen und Strafen a.a.O., S. 278

<sup>36</sup> Ebda., S. 285 f.

<sup>37</sup> Marx a.a.O., S. 674

erfunden“<sup>38</sup> – ist kaum zu bestreiten. Tatsächlich weist die Moderne ein Doppelgesicht auf, das nicht nur (wie Fromm gezeigt hat) das Nebeneinander von Emanzipation und Ohnmacht bietet, sondern eben auch den Gegensatz von Naturrecht, menschlicher Würde und unveräußerlichen Rechten auf der einen Seite und Dressur, Erfassung und Überwachung auf der anderen. Es wäre freilich zu bequem, diesen Widerspruch in das Begriffspaar Schein und Wirklichkeit auflösen zu wollen. Eher schon ist eine soziale Differenzierung angebracht, die den Zusammenhang von Bildung und Herrschaft berücksichtigt. Historisch gesehen ist die gewaltsame Freisetzung der Marktsubjekte eher Voraussetzung als Folge des Drills, der sich im Vorfeld der Industrialisierung, ausgehend vom Militär und seinen technischen Innovationen, entfaltet hat.

Der die Moderne charakterisierende Widerspruch von Freisetzung und Abrichtung dürfte sich erst erschließen, wenn er als Zusammengehörigkeit und Gegensatz von Marktsubjektivität und Naturbeherrschung am Menschen begriffen werden wird. Die Entwicklung des Marktes und einer Gesellschaft, die nicht auch, sondern vor allem Waren produziert, ist ohne die verallgemeinerte Freiheit des Eigentümers (d.h. die Verwandlung von Knechten in Lohnarbeiter, die über ihre Arbeitskraft verfügen) eben sowenig denkbar wie ohne die industrielle Produktion, in der die Naturwissenschaften angewandt werden. Deren Programmatik war von Anfang an mit den technischen Utopien der Naturbeherrschung verbunden,<sup>39</sup> welche ihrerseits, wie Descartes *Discours de la methode* belegt, die mechanische Objektivierung des menschlichen Körpers einschließt. In vielen der Disziplinartechniken, die Foucault beschreibt, könnte eine genauere Analyse vermutlich die methodischen Anweisungen Descartes' wiederfinden, der freilich dem Menschen noch eine geistige, mit dem Körper obskur verbundene Substanz zusprach. Foucault jedenfalls berührt diese Zusammenhänge, wenn er auf die „Mathematisierung des Raums“ und die Maschinisierung der Individuen in den Disziplinen hinweist.<sup>40</sup> In der

---

<sup>38</sup> Überwachen und Strafen a.a.O., S. 205

<sup>39</sup> Vgl. da Vincis Flugzeugpläne, Keplers „Mondtraum“, Bacons „Nova Atlantis“

<sup>40</sup> Vgl. Überwachen und Strafen a.a.O., S. 311, 174

Konsequenz müsste man jedoch zu der Vermutung gelangen, dass das Problem des Herrschaftswissens nicht, wie Foucault meint, vorrangig in den Humanwissenschaften liegt, bei deren Geburt der Protest gegen soziale Ungleichheit und Mechanisierung Pate stand, sondern im szientivistischen Expansionismus der Naturwissenschaften, die sich der technischen Naturbeherrschung verschrieben haben.

Obwohl Foucault bereits in den Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernamentalität die Koordinaten seines Denkens verschoben und die Grundbegriffe verändert hat, setzt sich die – sit venia verbo – Kritik des Rechtssubjekts (andere mögen von Dekonstruktion oder Denunziation sprechen) fort. Die Akzeptanz allgemeiner Regeln gilt nicht als Bedingung der Freiheit wie in der klassischen bürgerlichen Sozialphilosophie von Locke bis Hegel, sondern als Unterwerfung durch Selbstverzicht. Rechtssubjekt sei „per definitionem ein Subjekt, das den Verzicht auf sich selbst akzeptiert (...).“<sup>41</sup> Demgegenüber zeigt die genuin liberale Version des Naturrechts keine Selbstpreisgabe. Entäußert werden soll im Gesellschaftsvertrag vielmehr das vorstaatliche Recht auf Selbstjustiz. Schon in der Gleichheit der menschlichen Freiheit, die im vorstaatlichen Zustand existieren soll, ist die Beschränkung der Rechte eines jeden durch die Rechte aller als Forderung enthalten; nicht freilich die Organisationsform, in der die Rechte tatsächlich koexistieren können. Dass diese konstitutiv vorstaatliche, mithin prä-juridische Selbstbeschränkung bei Foucault als Selbstverzicht erscheint, ist ein weiterer Beleg für die konstante Ablehnung des Universellen, die er nur als verdinglichte und auferlegte Allgemeinheit zu denken vermag.

Gegenüber dem Rechtssubjekt affirmiert Foucault das egoistische Interessensubjekt in einer Weise, welche die Idealisierung der liberalen Theoretiker noch überbietet: es müsse, so meint er, „niemals auf seine Interessen verzichten.“<sup>42</sup> Aus dieser Entgegensetzung ergibt sich: „Der Markt und der Vertrag funktionieren auf entgegengesetzte Weise, und es handelt

---

<sup>41</sup> Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II, Frankfurt/M. 2006, S. 377

<sup>42</sup> ebda. 378

sich tatsächlich um zwei heterogene Strukturen.“<sup>43</sup> Aber ohne Eigentum und Tausch gibt es keinen Markt. Andererseits ist das Rechtssubjekt grundlegend als Eigentümer definiert: selbst um Verzicht leisten zu können, muss es erst etwas haben, und sei es der Selbstbesitz seines Leibes und seiner Aktionen. Natürlich sind Rechtssubjekt und ökonomisches Subjekt nicht identisch, was selbst für das Subjekt des Privatrechts gilt. Das subjektiv Ökonomische (Nutzen, Erfolg) unterscheidet sich vom subjektiv Rechtlichen (Willenserklärung, Gegenseitigkeit), liegt jedoch nicht in einer anderen Ordnung. Sie unterscheiden sich wie Form und Inhalt, sind aber wie diese aufeinander verwiesen.

### **Aufklärung und Methode**

Unbeschadet der Entgegensetzung von Rechtssubjekt und Interessenssubjekt ist für Foucault die Strafrechtsreform der Aufklärung selbst ökonomisch oder utilitaristisch begründet. Angeblich ging es den Aufklärern des 18. Jahrhunderts vor allem „darum, die Funktionsweise der Strafjustiz (...) ökonomisch zu berechnen oder jedenfalls im Namen einer (...) ökonomischen Rationalität zu kritisieren.“ Das Gesetz war einfach „die billigste Lösung“.<sup>44</sup> Diese Einschätzung liegt voll auf der Linie von *Überwachen und Strafen*. Wenn Foucault der Strafkonzepion der Aufklärung das Ziel zuschreibt, das Rechtssubjekt wiederherzustellen,<sup>45</sup> so nur, um es als Oberfläche sogleich wieder zu relativieren. Worauf gerade die geforderte Milde der Strafen zielte, sei „die Etablierung einer neuen >Ökonomie< der Strafgewalt“ gewesen.<sup>46</sup>

Diese Konstruktion ist freilich nur plausibel, wenn man einige wichtige Tatsachen aus der Betrachtung ausschließt. Zunächst wird verschwiegen oder implizit geleugnet, dass die Abschaffung des Martertodes und der Folter zugunsten von Gefängnis und öffentlicher Verhandlung wirklich einen (wie

---

<sup>43</sup> ebda., S. 379

<sup>44</sup> Die Geburt der Biopolitik a.a.O., S. 343 f.

<sup>45</sup> *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 166, 169

<sup>46</sup> Ebda., S. 102

immer unzureichenden) Fortschritt der Menschlichkeit darstellt. Wenn im weiteren historischen Verlauf der Strafvollzug und die Todesstrafe einer Kritik im Namen der Menschenwürde unterzogen werden, so geschieht dies unter Berufung auf jene Prinzipien und Theorien, die in der Aufklärungsphilosophie formuliert worden sind. Foucault indes weigert sich, zur Kenntnis zu nehmen oder zu geben, dass die Kritik der Aufklärer an der Strafpraxis des Absolutismus durchaus nicht nur eine Frage der Nützlichkeit, sondern eben auch der Menschlichkeit und des Mitleids war.

Das wird gerade an einem Autor deutlich, der auch für Foucault als ein Hauptvertreter der im 18. Jahrhundert erhobenen Forderungen nach Strafrechtsreform gelten kann: Cesare Beccaria. Nehmen wir seine Argumentation gegen die Todesstrafe. Es ist nicht nur die Rede von Nützlichkeitsaspekten wie dem, ob die Hinrichtung eine optimale Abschreckung gewährleistet, sondern von Recht und Mitleid. Die Todesstrafe kann Beccaria zufolge niemals Recht sein, weil sie der Idee des Gesellschaftsvertrags widerspricht. Niemand kann, so seine prominente, noch von Hegel befochtene Argumentation, einem anderen die Befugnis, ihn zu töten, überlassen haben.<sup>47</sup> Nur in Zeiten der Anarchie, der Auflösung der politischen Gemeinschaft und der höchsten Gefährdung der Freiheit könnte die Todesstrafe vielleicht legitim sein.<sup>48</sup> Zu diesem Naturrechtsargument tritt das der Mitleidsmoral hinzu: „Die Grenze, die der Gesetzgeber der Härte der Strafen setzen sollte, scheint mit der Empfindung des Mitleids gegeben zu sein (...).“<sup>49</sup> Kein Wort davon bei Foucault.

Wie angedeutet, argumentiert Beccaria durchaus auch ökonomisch oder utilitaristisch, nämlich im Hinblick auf die Angemessenheit der Mittel zu einem vorgegebenen Zweck. Die Zwecke des Strafens, deren Theorie natürlich keine Erfindung der Aufklärung ist, sind Spezial- und Generalprävention, d.h. die Verhinderung einer Wiederholung der Tat durch den Täter und einer Begehung durch andere. Beide Adressaten, den Täter

---

<sup>47</sup> Beccaria, Verbrechen und Strafen, Frankfurt/M. 1998, Art. 28, S. 123

<sup>48</sup> Ebda., S. 124

<sup>49</sup> Ebda., S. 126

und die Allgemeinheit, will man abschrecken (negative Prävention) bzw. ihre Rechtstreue fördern (positive Prävention), letzteres durch die Besserung des Täters und durch die Bekräftigung der Rechtsordnung vor der Öffentlichkeit. Nützlichkeitsabwägungen beziehen sich auf diese Ziele, setzen ihre Legitimität voraus. Im Hinblick auf die negative Generalprävention ergibt sich für Beccaria, dass eine lebenslange Freiheitsstrafe dauerhafter und tiefer wirkt, besonders wenn sie öffentlich bemerkbar bleibt. Beccaria formuliert als Prinzip der Zweck-Mittel-Relation, dass die Strafe keine höhere Intensität haben darf als zur Abschreckung genügt.<sup>50</sup> (Wobei man die Intensität einer Strafe nicht, wie Foucault, mit ihrer Schwere verwechseln darf.)<sup>51</sup>

Die genannten Strafzwecke allein reichen jedoch auch für Beccaria nicht aus, um das Strafmaß zu bestimmen. Gewahrt werden muss das rechte Verhältnis von Strafe und Tat<sup>52</sup>, das bestimmt ist durch den Grad der Verletzung der Interessen der Gesellschaft, des „öffentlichen Wohls“<sup>53</sup>, bzw. durch den Schaden, der der Gesellschaft zugefügt worden ist. Es wäre jedoch unangebracht, diesen Schaden in barer Münze berechnen zu wollen. Es handelt sich nicht um einen volkswirtschaftlichen, sondern um einen rechtlichen Schaden. Geschädigt werden nicht die ökonomischen, sondern die Rechtsgüter einer Gesellschaft, welche sich in Sicherheit und Freiheit zusammenfassen lassen. Sie sind der eigentliche Zweck einer politischen Verbindung<sup>54</sup> und zwar als Freiheit und Sicherheit jedes Einzelnen, des Individuums also.<sup>55</sup> Legitimiert sind diese Zwecke durch den Beitritt zum Gesellschaftsvertrag, der allein durch die faktische Nutzung der Vorteile einer Gesellschaft, sozusagen inkludent, vollzogen wird. Auf dieser Grundlage lässt sich ein Strafzweck nicht nur voraussetzen, sondern die Strafe selbst in ihrer Legitimität begründen. Legitim ist die Strafe, weil sie der Verwirklichung jener Zwecke von Freiheit und Sicherheit dient, und sie

---

<sup>50</sup> Ebda.

<sup>51</sup> Vgl. ebda., Art. 26 S. 119, Art. 27, S. 121

<sup>52</sup> Ebda., Art. 12, S. 84

<sup>53</sup> Ebda., Art. 6, S. 68

<sup>54</sup> Ebda., Art. 2, S. 59

<sup>55</sup> Vgl. ebda., Art 8, S. 76

ist legitim in genau dem Maß, wie sie sich im Rahmen des dafür Notwendigen bewegt.

Foucault bekümmert sich in seiner Darstellung der „Reform-Justiz“ des 18. Jahrhunderts nicht um ihre naturrechtliche Begründung. Nur durch ein solches Beiseiteschieben ist die Konstruktion eines historischen Prozesses möglich, in dem die Aufklärung als Propagandist und Agent einer fortschreitenden Normalisierung durch Überwachen und Unterwerfung erscheint. Die Diagnosen sind entsprechend schwammig, bedienen sich eines „mehr oder weniger“, ohne ihre Behauptungen zu begründen. „Was sich abzeichnet, ist weniger ein neuer Respekt vor dem Menschen im Verurteilten (...), sondern vielmehr eine Tendenz zu einer sorgfältigeren und verfeinerten Justiz, zu einem lückenlosen Durchkämmen des Gesellschaftskörpers.“<sup>56</sup> Die Aufklärung erscheint nicht als das gefährdete, widersprüchliche „dialektische“ Unternehmen, das seine normativen Voraussetzungen durch die Ausbildung der instrumentellen Aspekte der Vernunft in Gefahr bringt, sondern als pure Sozialtechnologie: „In der Kritik der Reformer geht es weniger um Schwäche und Grausamkeit, als um eine fehlerhafte Ökonomie der Macht.“<sup>57</sup> Um die Forderungen der Reformer als Machttechniken der Regulierung und Effektivierung ausgeben zu können, müssen die (insbesondere von Voltaire geforderten) Rechtsstaatsgarantien, durch welche der Einzelne vor der Macht des Apparats geschützt werden soll (Unschuldsvermutung, Anspruch auf rechtliches Gehör, Rückwirkungsverbot, Bestimmtheitsgebot) verkleinert und verleugnet werden. Auf die Fälle Calas, Sirven und LaBarre wird einmal nebenbei verwiesen, Voltaire, der sie bekannt und zum Skandal gemacht hat, wird ein einziges Mal (in einer Namenliste) erwähnt.<sup>58</sup>

Foucaults Vorgehen in Bezug auf die Straftheorie der Aufklärung scheint mir paradigmatisch für die Methode zu sein, nach der auch andere weit

---

<sup>56</sup> Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 99

<sup>57</sup> Ebda., S. 101

<sup>58</sup> Vgl. Voltaire, Über die Toleranz, veranlaßt durch die Hinrichtung des Johann Calas im Jahre 1762, in: Recht und Politik, hg. Von Günther Mensching, Frankfurt am Main 1978, S. 84-256

ausholende Texte gewebt sind. Große Erzählungen werden mit dem Anspruch epatierender Neuheit entfaltet, aber die Auseinandersetzung mit dem Bekannten, das, nach der trefflichen Bemerkung Hegels, nicht darum, weil es bekannt ist, schon erkannt ist, wird umgangen. Das anverwandelt die „Fortsetzungsromane“<sup>59</sup> Foucaults den wolkigen Konstruktionen aus Gedüft und Gedünst.

### **Macht, Subjekt, Herrschaft**

Subjektivität, die zum geläufigen Begriff des menschlichen Individuums gehört, ist von Foucault im Begriff der Seele zum Effekt und im Begriff, das Rechtssubjekt zur ideologischen Vorstellung depotenziert worden. Aber kann der Machtbegriff überhaupt gedacht werden, ohne dass die wirkende Subjektivität, vor allem ein Wille, der Zwecke setzt und verfolgt, vorausgesetzt wird? In Max Webers Definition der Macht als „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegenüber Widerstreben durchzusetzen“<sup>60</sup>, ist dieser Subjektbezug enthalten. „Herrschaft“ ist nach Weber eine besondere Form von Macht, die sich durch die Chance auszeichnet, für einen Befehl Gehorsam zu finden. Gehorsam, so könnte man ergänzen, ist dadurch bestimmt, dass der Unterworfene den Zweck des anderen sich zu eigen machen muss. Was Weber aus der Perspektive einer objektiven Betrachtung der sozialen Beziehungen als „Chance“ bezeichnet, ist aus der Sicht der Akteure die Fähigkeit oder Kraft (potentia, virtus) eine gewollte Wirkung auch gegen Widerstände zu erzielen. Sie ist abhängig von Machtmitteln wie Gewalt und Reichtum, Recht und Ansehen. Herrschaft als Spezialfall wäre demnach ausgezeichnet durch die institutionell verfestigte Fähigkeit, anderen seinen Willen immer wieder aufzuzwingen.

In *Überwachen und Strafen* will Foucault eine solche konstitutive Beziehung von Macht und Subjektivität auf jeden Fall unterlaufen und vermeiden. Die Disziplinarmacht sei nicht etwas, was ergriffen oder besessen, also einem

---

<sup>59</sup> Die Geburt der Biopolitik, a.a.O., S. 174

<sup>60</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1985, S. 8



Subjekt im Sinne einer Fähigkeit in Beziehungen zugeordnet werden kann; sie ist ubiquitär: „Diese Macht ist nicht so sehr etwas, was jemand besitzt, sondern vielmehr etwas, was sich entfaltet (...).“ Sie ist eine Strategie, zu denken nach dem Modell der immerwährenden Schlacht.<sup>61</sup>

Natürlich ist die Metaphorik der permanenten Schlacht paradox: In Wirklichkeit wird jede Schlacht einmal beendet. Lässt man sich jedoch auf diese Metapher ein, wird zweierlei deutlich: erstens ist die Macht, die sich in der Schlacht entfaltet, keineswegs individualisiert, sondern im Gegenteil wäre die Individualisierung die Auflösung der Ordnung, des siegreichen Wir, also Flucht und Niederlage; zweitens verfolgt die Strategie ein Ziel, das nichts anderes als die siegreiche Beendigung der Schlacht oder des Krieges sein kann.<sup>62</sup> Nun müssen aber Ziele gesetzt und gewollt werden. Wer beabsichtigt und will die konkreten Ziele, wenn nicht konkrete Individuen? Foucaults Antwort ist zirkulär: es ist „die Macht“. Indem ihr Begriff von den Subjekten als ihrer Voraussetzung abgelöst wird, erlangt die Macht selbst den Status des Subjekts, eines eigenen Wesens. Paul Veyne zufolge ist Foucault durch und durch Nominalist; er führe den spontanen Nominalismus der Historiker zum konsequenten Ende.<sup>63</sup> Obwohl auch Foucault selbst meint, man müsse zweifellos Nominalist sein,<sup>64</sup> spricht sein wirkliches Sprechen eine andere Sprache. Ein hypostasierter Allgemeinbegriff reiht sich an den anderen: Die Normalisierung, die Souveränität, die Humanwissenschaften; das Mittelalter, die Neuzeit, das Pastorat, die Antike. Und natürlich: die Macht.

---

<sup>61</sup> Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 38; vgl. die Vorlesung vom 14. Januar 1976: „die Macht muss (...) als etwas analysiert werden, das zirkuliert (...) sie ist niemals lokalisiert hier oder da, sie ist niemals in den Händen einiger, sie ist niemals angeeignet wie ein Reichtum oder Gut. Die Macht funktioniert, sie übt sich als Netz aus (...).“ (Analytik der Macht, a.a.O., S. 114)

<sup>62</sup> „Keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet.“ (Der Wille zum Wissen, a.a.O., S. 116)

<sup>63</sup> Veyne, Paul, Michel Foucaults Denken, in: Zwischenbilanz einer Rezeption, hg. Von A. Honneth u. M. Saar, Frankfurt am Main 2003, S. 27-52, S. 30

<sup>64</sup> Sexualität und Wahrheit Bd. 1, Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977, S. 114

Die Hypostase der Macht ist in Foucaults Werk so häufig und unübersehbar, dass man sie nicht einfach ad acta legen kann, wenn er „moralisch errötet“.<sup>65</sup> Es ist allerdings nicht so, dass „die Macht“ notwendigerweise als einziges Zentrum gedacht werden müsste. Das Spezifische der modernen Hypostasen besteht genau darin, dass es Verhältnisse oder Beziehungen sind, die als selbständiges Wesen erscheinen. So auch bei Foucault: „Bei der Macht handelt es sich in Wirklichkeit um Beziehungen, um ein mehr oder weniger organisiertes, mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Beziehungen.“<sup>66</sup> Natürlich bleibt die Frage unvermeidlich, was denn hier aufeinander bezogen wird. Individuen, die ja Effekte der Macht sind, können es eigentlich nicht sein. Wollte man die Frage mit dem Hinweis auf die Körper beantworten, wäre man im vagen Gefolge der Ontologie Spinozas, so wie man mit der Antwort „Lebendiges“ im vagen Gefolge Nietzsches wäre. In beiden Fällen hätte man keine Handhabe mehr, das Spezifische gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu erfassen. Auf sie nimmt Foucault immer Bezug, wenn er von „Klassenmacht“ oder der „Bourgeoisie“ spricht, einer Redeweise, die man trotz ihres späteren Verschwindens vielleicht doch nicht als bloße Mimikry an den linksradikalen Zeitgeist abtun sollte. Tatsächlich hat der Machtbegriff Foucaults neben der Bestimmung der gleichsam horizontalen, netzartigen Ubiquität eine andere, die man als vertikale bezeichnen kann und die mit jener nicht ohne weiteres vereinbar ist. Machtbeziehungen sind eben auch Beziehungen von oben und unten, von aktiver und passiver Unterwerfung. Es gibt eine Hierarchie der Machtbeziehungen, wie künstlich gestuft sie auch sein mag.

Es scheint für Foucault schwierig zu sein, diese Vertikalität der Machtbeziehungen theoretisch angemessen zu konzipieren. Der Grund liegt zunächst offenbar darin, dass man dabei ohne Subjektbegriff eben nicht auskommt. Es gibt die Macht der Unterwerfenden, die ihren Nutzen finden, indem die Körper der Unterworfenen nutzbar gemacht werden. Und es gibt

---

<sup>65</sup> Ein Spiel um die Psychoanalyse, in: Dispositive der Macht, a.a.O., S.118-175, S. 127

<sup>66</sup> Ebda, S. 126

die „Macht der Unterworfenen“<sup>67</sup>, die sicher mehr Berücksichtigung hätte finden können als in der von Foucault vorgelegten Analyse. Will man Machtbeziehungen als Klassenverhältnisse untersuchen, wären soziale Kategorien anzugeben, die eine begrenzte Anzahl von Individuen in ihren Interessen vereinigen können, und der Ausdruck Klassenmacht müsste auf die besonderen Mittel bezogen sein, mit denen sich jene Interessen durchsetzen lassen. Mit der Hypostasierung des Machtbegriffs ist aber nicht nur die Macht als Fähigkeit von bestimmten Individuen verschwunden, sondern auch die Angewiesenheit auf Machtmittel, die besessen werden können oder eben nicht. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn auf die unabweisbare Frage nach den Subjekten der ubiquitären Macht: Wer kämpft und gegen wen? eine individualistische Antwort gegeben wird: „jeder gegen jeden(...) Wir kämpfen alle gegen alle. Und es gibt immer etwas in uns, das etwas anderes in uns bekämpft.“<sup>68</sup>

In diesem Rückgriff auf einen Hobbes'schen Naturzustand kündigt sich eine teilweise Ablösung des Machtbegriffs von den Institutionen an, die es Foucault vielleicht erlaubt hätte, die Differenzierung von vertikalem und netzartigem Machtbegriff als eine von (leitender) Macht und (repressiver) Herrschaft klarer durchzuführen. Auf der einen Seite wird Foucault zum Anthropologen oder Sozialontologen einer Macht, die es nicht mehr mit politischen oder sozialen Strukturen zu tun hat: „An so etwas denke ich überhaupt nicht, wenn ich von Machtbeziehungen spreche. Was ich sagen will ist, dass in den menschlichen Beziehungen, was sie auch immer sein mögen (...) die Macht stets präsent ist. Damit meine ich Beziehungen, in denen der eine das Verhalten des anderen zu lenken versucht.“<sup>69</sup> Auf der anderen Seite lassen sich von diesen Machtbeziehungen Herrschaftszustände abgrenzen, „in denen die Machtbeziehungen anstatt veränderlich zu sein (...) vielmehr blockiert und erstarrt sind.“<sup>70</sup> Ob sich aus diesem Ansatz eine kritische Theorie von Herrschaft hätte entwickeln lassen,

---

<sup>67</sup> Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 248

<sup>68</sup> Ein Spiel um die Psychoanalyse, a.a.O., S. 140f.

<sup>69</sup> Gespräch am 20.1.1984 in: Analytik der Macht, a.a.O., S. 288

<sup>70</sup> Ebda., S.276

muss offen bleiben; möglicherweise wäre er auch in der Unterscheidung von liberaler Wirtschaftslenkung und souveräner Gesetzgebung versandet. Der sozialontologische Machtbegriff andererseits scheint eher harmlos zu sein, obwohl er sich natürlich an Nietzsche orientiert, dessen Machtkonzeption biologistisch ist und dem Lebendigen eine Grausamkeit unterstellt, die erst in der menschlichen Geschichte hervorgebracht worden ist. Foucaults späterer Machtbegriff ist vermutlich dem privaten Leben entlehnt, dem Hin und Her von Oben und Unten, von Stärke und Schwäche, das sich vornehmlich in den geschlechtlichen Beziehungen abspielen mag, und dem umso mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird, je weniger die ökonomischen und politischen Strukturen angreifbar und von Interesse sind. Als soziales Ideal erscheint eine Gesellschaft konkreter Machtbeziehungen, in die ein Minimum von Herrschaft eingelassen ist.<sup>71</sup>

### **Moralbegriff und Selbstverhältnis des Subjekts**

Die Unterscheidung von Macht und Herrschaft, die zugleich einen erweiterten, über die Unterwerfung hinausgehenden Subjektbegriff impliziert, verdankt sich, wie eingangs erwähnt, den Studien über „Regierung“, auf die ihrerseits der um das Problem der Bevölkerung zentrierte Begriff der Biopolitik vom Ende des ersten Buches über *Sexualität und Wahrheit* hingelenkt hatte. In den Vorlesungen über „Gouvernementalität“ aus den Jahren 1978/79 werden bekanntlich drei Arten des „Regierens“ unterschieden: Selbstführung, Haushaltsführung und Führen eines Staates. Leitend ist die Frage, wie sich das politische Regieren zum ökonomischen Verhalten bzw. dem Interessenssubjekt bestimmt. Während Foucault die Untersuchungen zur Gouvernementalität (als einer historischen Form des Regierens) nicht zur Veröffentlichung fertig stellen konnte, hat ihm die Thematik des „Selbstregierens“ über eine Analyse des christlichen „Pastorats“ (man könnte einfach an die Seelsorge denken) zur antiken Ethik geführt, über deren Einstellung zur Sexualität er die beiden

---

<sup>71</sup> Vgl. ebda., S. 297

bekanntem Bücher abschließen konnte. Von Interesse ist in unserem Zusammenhang weniger das ausführlich dargebotene Quellenmaterial als das neue Thema: die Konstitution des Moralsubjekts.

In den methodischen Vorüberlegungen unterscheidet Foucault drei Bereiche der Moral: den der Regeln und Werte, den des tatsächlichen Verhaltens, und einen dritten, der das Verhalten zu sich selbst umfassen soll.<sup>72</sup> In diesem dritten Bereich findet die Konstitution des Moralsubjekts statt, denn hier geht es darum, „wie man sich führen und halten soll.“ Er wird untergliedert nach ethischer Substanz, Unterwerfungstypen, Formen der Selbstaussarbeitung und moralische Teleologie.<sup>73</sup> Gemeint ist im ersten Fall der „Teil“ des „Individuums“, auf den die Selbstbeziehung wirken soll (etwa: geht es schon um Wünsche oder erst um die Taten?) Mit „Unterwerfungspraktiken“ sind eigentlich die Motive moralischen Verhaltens gemeint: will man den sozialen Konsens erhalten, eine Traditionen achten, seinen Ruf wahren oder seinem Leben eine bestimmte Form geben? Form der Selbstaussarbeitung können praktische Übungen sein oder auch „Entzifferung der Bewegungen des Begehrens“. Die konkreten Ausführungen zeigen, dass es in diesem Bereich der Existenz- oder Lebenskünste, zu dem Dialektik, Ökonomik und Erotik gehören<sup>74</sup>, v.a. um Ratschläge geht, also um das, was man herkömmlicherweise Klugheitsregeln nennt. Schließlich gibt die „Teleologie des Moralsubjekts“ den Zustand an, auf den die moralische Lebensführung zielt, das Bild der Vollkommenheit oder das, was man in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts wohl das „Leitbild“ genannt hätte.

Im Hinblick auf unsere Ausgangsthese, aber auch für die Konstruktion Foucaults, ist die entscheidende Frage, wie sich die allgemeinen Regeln der Moral zum Bereich der Selbstbeziehungen und hier besonders zu den Selbsttechnologien oder Existenzkünsten verhalten. Nach Foucault enthält jede Moral Aspekte des Verhaltenscodes und der Subjektivierungsformen.

---

<sup>72</sup> Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt am Main 1986, S. 36 f.

<sup>73</sup> Ebda., S. 44 f.

<sup>74</sup> Vgl. ebda., S. 316

Beides steht in Beziehung zueinander und schließt sich nicht aus.<sup>75</sup> Aber erstens können sich beide Bereiche in relativer Autonomie entwickeln und zweitens gibt es Moralen, die mehr auf den Code orientiert sind, und solche, die sich mehr auf die „Ethik“, will sagen, das subjektive Verhalten hin orientieren. Der Maßstab, mit dem über die Zugehörigkeit einer Moral zu einem dieser Typen entschieden wird, ist einfach die moralische Selbstreflexion: Wichtiger ist jeweils das, was die Leute mehr beschäftigt.

Der zweite Aspekt, der für das Verhältnis der beiden Elemente „Code“ und „Selbstpraktiken“ wichtig ist, betrifft ihre Rolle im historischen Ablauf. Es ergibt sich nämlich nach Foucault, dass die Veränderungen in dem, was verboten wird, gar nicht so gravierend sind. Es gibt wenige Verbote und sie ändern sich kaum. Die epochalen Veränderungen finden auf der Ebene des Selbstbezugs statt, die viel reichhaltiger bevölkert ist. Foucault unterscheidet im zeitlichen Ablauf drei Etappen: die klassische Antike, die hellenistische Kaiserzeit und die spätantike christliche Periode. In der ersten Phase stehen die Künste der Existenz im Mittelpunkt, sie zielen auf Selbstzucht um der Regierung anderer willen: der Frau, der Sklaven, der Kinder. Auch in der zweiten Phase, für die die Autoren der späteren Stoa herangezogen werden, ist die Hauptsache die Sorge um sich, freilich bereichert um den Aspekt der Gegenseitigkeit.<sup>76</sup> Die Moral nimmt einen allgemeinen Charakter an, ohne in Gesetzesform gegossen zu werden.<sup>77</sup> Schließlich werden in der christlichen Moral die sexuellen Antriebe zum Bösen, auf das es zu wirken gilt; das Gesetz nimmt universellen Charakter an, die Selbstbearbeitung wird zu einer Hermeneutik des Begehrens und das Ziel der Moral wird zur Selbstentsagung um eines transzendenten Heils willen.<sup>78</sup>

Bedauerlicherweise hat Foucault die Untersuchungen zur spätantiken christlichen Ethik, die unter dem Titel *Die Geständnisse des Fleisches*

---

<sup>75</sup> Ebda., S. 41 f.

<sup>76</sup> Die Sorge um sich, Frankfurt am Main 1989, S. 128, 214

<sup>77</sup> Ebda., S. 240, 315

<sup>78</sup> Ebda., S. 306 f.

angekündigt waren, nicht mehr veröffentlichen können. Der Tod beendete die Überarbeitung dieses Teils, der als erster geschrieben wurde und den Erkenntnissen der beiden veröffentlichten Bände zur antiken Ethik hätte angepasst werden sollen. Da sich Foucault postume Veröffentlichungen verboten hatte, stehen alle Interpretationen und Einwände bezüglich der vorliegenden Konzeption unter einem gewissen Vorbehalt. Gleichwohl lassen sich natürlich kritische Punkte benennen, von denen drei zur Sprache kommen sollen. Der erste ist die Beziehung von „Wahrheit“ und Selbstproduktion; der zweite Punkt betrifft das Verhältnis von Selbsttechnologie oder Selbststilisierung („Stilistik der Existenz“<sup>79</sup>) und „Individualismus“ oder „Privatismus“, und drittens handelt es sich um das Verständnis von Gesetz, Universalismus und Autorität.

### **Wahrheit und Selbststilisierung, die Frage des Privaten**

Seit Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit ist es ein zentrales Anliegen Foucaults, die Wahrheitsfrage, zunächst anhand der „Humanwissenschaften“, zu problematisieren. Auch in der Ethik, besonders natürlich in der Sexualmoral, sind Subjektivität, Macht und Wahrheit miteinander verbunden. Wann wurde dieses Beziehungsgeflecht geboren? Die erste Antwort (die nach einer Hauptthese des 1. Bandes von *Sexualität und Wahrheit* immer auch den Beweis verfolgen muss, dass die Psychoanalyse die Fortsetzung der Beichtpraxis ist) hatte den üblichen Verdächtigen, das Christentum, genannt. Es sei das christliche „Pastorat“, das den Menschen subjektiviert und individualisiert, indem es ihm eine Innerlichkeit schafft, „eine Wahrheit der Innerlichkeit, eine Wahrheit der verborgenen Seele.“ Damit werde die spezifisch abendländische „Geschichte des Subjekts“ in Gang gesetzt.<sup>80</sup>

Demnach scheint es zuvor und außerdem noch ein anderes Subjekt gegeben zu haben, das nicht durch die Wahrheit der Innerlichkeit bzw. die

---

<sup>79</sup> Ebda., S. 97

<sup>80</sup> Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, a.a.O., S. 267

Hermeneutik des Begehrens „konstituiert“ oder „subjektiviert“ wurde. Foucaults Rückgang in die altgriechische Kultur belehrt ihn darüber, dass es schon vor der Etablierung einer christlichen Kultur eine Innerlichkeit im Sinne des Selbstbezugs und eine Wahrheitsfrage im Hinblick auf das Verhalten gegeben hat. Denn auch für die alten Griechen war Selbsterkenntnis ein hoher Wert – man erinnere sich an den Sokrates der Apologie und seine Auffassung, dass ein Leben ohne Selbsterforschung gar nicht verdient gelebt zu werden – und nach Foucault gibt es bei ihnen „die Aufgabe sich zu erproben, sich zu überprüfen, sich (...) zu kontrollieren.“<sup>81</sup> Gleichwohl soll die Wahrheitsrede „nicht dem Subjekt die Wahrheit über es selbst sagen.“<sup>82</sup> Foucault ist es nicht gelungen, beide Behauptungen plausibel zu vereinen. Bestimmt bleibt allein die Abgrenzung von der christlichen „Hermeneutik des Begehrens“.

Nun wird man nicht leugnen müssen, dass sich mit der christlichen Ethik etwas Neues ereignet hat. Vielleicht kann man sagen, dass es nun erst um die Gesinnung geht („Der Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir's vergelten.“ Mat. 6,4), während das „Erkenne Dich selbst“ der alten Griechen auf äußere Verhältnisse gerichtet ist: Erkenne die Endlichkeit und Ohnmacht des Menschen, die Würde Deines Standes, die Pflichten eines Bürgers. Um diese Überlegungen zu prüfen und zu vertiefen, müsste man sich um Dinge kümmern, die sich aus der von Foucault bevorzugt untersuchten Ratgeberliteratur wahrscheinlich doch nur schlecht erschließen lassen, v.a. um den Unterschied einer kosmologischen Weltsicht und Religiosität und der Vorstellung des einen naturtranszendenten Gottes. Sodann aber auch um die Gründe der unverkennbaren Verschärfung der moralischen Forderungen („Wer eine Frau ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.“ Mat. 5, 27) , die wahrscheinlich in einer sozialpsychologisch zu erschließenden Verstärkung des Schuldgefühls gelegen haben. Erst in Beziehung darauf erhält auch die Frage nach einer Rolle der gesetzlichen Universalisierung ihr volles Gewicht.

---

<sup>81</sup> Die Sorge um sich, a.a.O., S 93

<sup>82</sup> Ebda., S. 187



Foucaults Untersuchungen zur antiken Ethik verdanken sich keinem bloß fachlichen Erkenntnisinteresse. Aus dem Leben „ein Werk zu machen (...), das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht“<sup>83</sup> ist gewiss auch eine Empfehlung an die Gegenwart. Umgekehrt verweisen die Termini der Konstruktion wie „Stilisierung“ oder „Ästhetik der Existenz“ an die moderne Kultur des Kapitalismus mit ihren Styling-Shows und Lifestyle-Magazinen. An der zeitgenössischen Selbstkultur erkennt Foucault allein das Problem, dass man versucht „sein wahres Ich zu entdecken (...) indem man seine Wahrheit dank eines psychologischen Wissens oder einer psychoanalytischen Arbeit entziffert.“<sup>84</sup>

Der Affekt gegen die Psychoanalyse führt zu einer grotesken Fehleinschätzung wesentlicher Momente der modernen Selbstkultur, zu der auch Schönheitsoperationen und Bodybuilding gehören. Hier geht es um alles andere als Selbsterforschung, nämlich um Selbstaussstellung und Sichtbarkeit, nicht um Selbstsein oder Selbstwerden, sondern um die Aufmerksamkeit der Anderen. Ohne Bezug auf ein Selbst, das es zu erkennen, zu verwirklichen und zu bilden gilt, wird die Vorstellung davon, dass man sein Leben als Werk gestalten könnte, zur hybriden Illusion einer *creatio ex nihilo*, zur „Idee eines Selbst, das aufzubauen und zu erschaffen sei.“<sup>85</sup> Selbsterschaffung oder, wie das beliebte Schlagwort lautet: Selbsterfindung, ist eine hohle Parole, in der sich die Unfähigkeit maskiert, die eigenen gesellschaftlichen Lebensbedingungen zu durchschauen und zu kontrollieren. Die zwangsläufige Luftigkeit einer Selbsterfindung deutet ferner darauf hin, dass entweder ein Selbst gar nicht mehr vorhanden, der Selbstdarsteller entkernt ist, oder dass er sich nicht mehr in die Augen zu sehen wagt. In jedem Fall untergräbt sich das Programm, sein Leben als Kunstwerk zu gestalten, selbst. Es ist auch in jüngerer Zeit keineswegs so neu, wie ein postmoderner Mensch meinen mag. Schon für Wilhelm von Humboldt waren die antiken Griechen das Muster einer Ästhetik der Existenz: „Das Leben kann wie eine Kunst und der im Leben dargestellte

---

<sup>83</sup> Gebrauch der Lüste, a.a.O., S. 18

<sup>84</sup> Ästhetik der Existenz, a.a.O., S. 210

<sup>85</sup> Ebda.

Charakter wie ein Kunstwerk betrachtet werden.“<sup>86</sup> Der Unterschied zu Foucault fällt sofort in die Augen. Kunst ist Darstellung und Selbstdarstellung setzt ein Selbst, einen „Charakter“ voraus. Zudem finden wir bei Humboldt Bestimmungen dessen, was das Ästhetische ausmacht, nämlich Harmonie und Totalität. Es sind dies zweifellos Kriterien einer idealistischen, etwas verstaubten Ästhetik, aber bei Foucault sehe ich keine Bestimmung dessen, was das Ästhetische ausmacht. Anders als Humboldt zeigt Foucault schließlich kein Bewusstsein von der unaufhebbaren Distanz von Kunst und Wirklichkeit, von moralischem Handeln und künstlerischen Bilden, von Ethik und Ästhetik.

Ist die Orientierung auf das eigene Leben als Kunstwerk individualistisch oder zeugt sie von einem Rückzug aus der politischen Verantwortung (der zweite oben genannte Punkt)? Foucault will die in Frage stehenden Einstellungen – wobei man Individualismus verstehen soll als „den absoluten Wert, den man dem Individuum in seiner Einzigkeit beilegt und den Grad der Unabhängigkeit, der ihm (...) zugestanden wird“ – auseinanderhalten und betont, dass sie nicht notwendig und konstant miteinander verbunden sind.<sup>87</sup> So kann man das Privatleben hochschätzen, ohne individualistisch in dem Sinn zu sein, dass dem Individuum ein von der Familie unabhängiger Wert zugebilligt würde. Man kann auch ein individualistischer Politiker sein, indem man, wie Alkibiades oder Catilina den eigenen Ruhm oder den eigenen Vorteil über das Wohl des Gemeinwesens stellt. Man kann, wie Foucault mit Verweis auf Seneca und Marc Aurel erklärt, eine Ethik der Selbstkultur leben und zugleich die höchsten politischen Ämter ausfüllen.<sup>88</sup> Jedoch setzt dies eine Distanz voraus, die Bürgern der klassischen Gemeinwesen eher fremd war. Entscheidend dürfte nicht die Frage sein, ob privates Leben und amtliche Tätigkeit fallweise miteinander vereinbar sind, sondern ob diese noch als so

---

<sup>86</sup> Humboldt, Wilhelm von, Über den Charakter der Griechen, Werke II. Darmstadt 1979, S. 65-72, S. 66

<sup>87</sup> Die Sorge um sich, a.a.O., S. 59

<sup>88</sup> Ebda. S. 117 ff.

sinnerfüllt erfahren werden kann, dass eine Alternative überhaupt nicht auftaucht.

Im Hinblick auf den Gegenwartsbezug seiner Überlegungen wäre Foucault sicher zuzustimmen, wenn er die Differenz von Nähe-Moral und Politik betonen wollte. Aber er scheint doch mehr im Sinn zu haben. „Über Jahrhunderte hatten wir die Überzeugung“ – zumindest hatte sie Foucault 1971, zur Zeit der Debatte mit Chomsky – „dass es zwischen unserer (...) individuellen Moral (...) und den großen politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen analytische Bindungen gab (...) Ich glaube, dass wir uns von der Idee eines analytischen und notwendigen Bandes zwischen Moral und den anderen sozialen, ökonomischen oder politischen Strukturen befreien müssen.“<sup>89</sup> Problematisch an diesen Überlegungen scheint mir nicht, dass das Private entpolitisiert (eine Differenz zwischen individuellem Verhalten und sozialer Funktion angenommen) wird, sondern dass das Politische im weitesten Sinn der öffentlichen Institutionen (einschließlich Produktion, Recht, Erziehung etc.) entmoralisiert werden, seine moralischen Maßstäbe verlustig gehen soll. Die Allgemeinheit der Gesetze und mit ihr die Universalität von Normen und Rechten wird zu etwas Äußerlichem, nur noch positivistisch Feststellbaren und gegebenenfalls voluntaristisch Bekämpfbaren. Die moralische Reflexion des Politischen ist somit aufs Neue systematisch verstellt.

### **Universalismus und Autonomie**

Für die Entmoralisierung der Politik liefert die Debatte, die Foucault 1971 mit Chomsky geführt hat, ein fast schon erschütterndes Beispiel. Es geht auch hier weniger um die Anpassung an den superradikalen Gestus der Maoisten – jeder hat das Recht von falschen Auffassungen abzurücken, ohne sie permanent vorgehalten zu bekommen – sondern um die Kontinuität, die sich selbst in dieser heute einigermaßen exotischen Gewandung durchsetzt. Chomsky hatte bemerkt, dass revolutionäre Ziele, so heftig der Kampf auch sein mag, einen allgemeinen Gehalt haben müssen, der sich im Begriff der

---

<sup>89</sup> Zur Genealogie der Ethik, in: Analytik der Macht, a.a.O., S. 201

Gerechtigkeit ausdrücken kann. „Der einzige Grund für die Hoffnung auf ein solches Ereignis (d.h. die Revolution/ H.E.S.) ist der Glaube, der wahr oder falsch sein mag, dass grundlegende menschliche Werte von diesem Machtwechsel profitieren würden.“<sup>90</sup> Diesem normativen Universalismus hält Foucault – „Wenn Sie gestatten, werde ich ein bisschen nietzscheanisch sein“ – einen Amoralismus der Macht entgegen. Er meint, dass „das Proletariat nicht gegen die herrschende Klasse kämpft, weil es diesen Kampf für gerecht hält. Das Proletariat führt diesen Kampf, weil es zum ersten Mal in der Geschichte selbst die Macht ergreifen will. Und weil es die Macht der herrschenden Klasse stürzen will, hält es diesen Kampf für gerecht.“<sup>91</sup> Gerechtigkeit ist ein „Machtinstrument“, mehr nicht.

Man könnte auf den Gedanken verfallen, dass Foucault nur eine wertfreie Schilderung geben wollte, die durch eigenständige normative Überlegungen ergänzt werden sollten. Es wäre ein Irrtum. In der Revolution, so Foucault, kann es sein, dass das Proletariat „eine diktatorische und blutige Gewalt ausübt. Ich sehe nicht, welchen Einwand man dagegen erheben kann.“<sup>92</sup> Der Feind steht drüben – wieder die Methode der Ausschließung – es gibt kein Allgemeines, keine menschlichen Werte, die noch zu berücksichtigen wären. Ihre Moral – und unsere. Schärfer noch: hier die bürgerliche, dort die proletarische „Natur des Menschen“, wie Foucault unter Berufung auf Mao Tse Tung verkündet.<sup>93</sup> Es gibt keine Gemeinsamkeiten: Hier die Gerechtigkeit des bürgerlichen Rechtssystems, das reine Unterdrückung ist, dort die Gerechtigkeitsforderung „des Proletariats“. Wenn es zwischen beiden keine Verbindung gibt, gibt es natürlich auch keine Kritik.

Auch nachdem die Perspektive einer Revolution wieder verschwunden war, ändert sich Foucaults Konzeption des Rechts oder des Gesetzes als einer dem Subjekt auferlegten Äußerlichkeit nicht. Das gilt sowohl für die moderne, als auch für die antike Welt und ihre Codes – womit wir beim

---

<sup>90</sup> Schriften Bd.II a.a.O., S.625 f.

<sup>91</sup> Ebda.

<sup>92</sup> Über mögliche Einwände vgl. Herbert Marcuse, Ethik und Revolution, in: Schriften Bd.8, Springer 2004, S. 100-114

<sup>93</sup> Schriften Bd. II a.a.O., S. 620

dritten der angekündigten Punkte wären. Zunächst ist festzuhalten, dass der Code für Foucault nur oder hauptsächlich Verbote zu umfassen scheint. Das ist natürlich selbst für Rechtsnormen und gerade auch für die Antike nicht der Fall.<sup>94</sup> Sodann differenziert Foucault nicht zwischen rechtlichen und moralischen Regeln. Die von ihm angeführte Argumentation zur Ehelosigkeit gemahnt an den Verallgemeinerungstest der Kantischen Ethik. Sie mag „heteronom“ sein, weil sie sich auf eine in der Natur verkörperte Vernunft beruft. Aber eben dieser kosmologischen Immanenz wegen fehlt dem stoischen Universalismus der autoritäre Charakter, den die Gebote des einzigen und naturjenseitigen Gottes angenommen haben. Es wäre freilich ein schwerer Fehler, die Universalität der Moral mit dem Autoritarismus der monotheistischen Religion schlicht zu identifizieren. Spätestens bei Kant, aber auch schon bei Grotius und Locke, die ihre Grundsätze zweigleisig, theologisch und aus der Vernunft begründen, meldet sich die autonome Moral, die im lumen naturale mittelalterlicher Philosophen, christlicher wie muslimischer und jüdischer, ihre Vorläufer hat.

Foucault hat den autonomen Charakter der Ethik bürgerlicher Philosophen und mit ihm die moralische Grundlage des Rechts konstant und hartnäckig übersehen. Die Kantische Botschaft lautet angeblich: „ich muss mich als universales Subjekt erkennen, das heißt, mich als in jeder meiner Handlungen als universales Subjekt konstituieren, indem ich mich nach universalen Regeln richte.“<sup>95</sup> Obwohl es sich hier um die am wenigstens pointierte Übersetzung handelt, wird der authentische Gedanke Kants deutlich verfehlt:

„Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur

---

<sup>94</sup> Die Sorge um sich, a.a.O., S. 266

<sup>95</sup> Zur Genealogie der Ethik, in: Ästhetik der Existenz, a.a.O., S. 218. Das ist die „offizielle“ Übersetzung der von Foucault autorisierten französischen Fassung eines zunächst in Englisch publizierten Interviews. In der deutschen Übersetzung des englischen Textes hieß es: „(...) indem ich mich dem allgemeinen Gesetz unterwerfe.“ (Dreyfus/Rabinow, a.a.O., S. 291)

verbunden sei, seinem eigenen (...) aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln.“<sup>96</sup>

Die Idee einer universellen und zugleich autonomen Moral ist gewiss auch eine Forderung, die alles andere als bequem ist. Es war schon immer ziemlich viel verlangt, als Subjekt in jenem anspruchsvollen und historisch entwickelten Sinn zu existieren, der die bewusste Identität des Allgemeinen und des Individuellen meinte. Auch Hegel, der die fixierte Unmittelbarkeit jener Identität an Kant kritisierte, hat sie nicht preisgegeben, sondern versucht, ihr im Begriff der Sittlichkeit eine vermittelte Gestalt zu geben. Im global triumphierenden Kapitalismus scheint es, als könnte man – in einer besonderen Sphäre, wie man muss – nur tätig sein, wenn man die allgemeine Unvernunft zu akzeptieren oder zu ignorieren gelernt hat. Die Aporien des Subjekts sind nicht leichter geworden.

Das innervieren die Intellektuellen. Loge, der durch die Götter aus wilder Natur, dem Feuer, zur Einheit der Person gezwungen wurde, erfassen Bedenken. Selbst Produkt äußerer Gewalt, hat er es bislang mit den Mächtigen gehalten und die Ohnmächtigen verspottet. Da aber das Gold zum umkämpften Herrschaftsmittel geworden ist, ahnt er die Götterdämmerung. Auf seiner Brücke, gebaut aus Gedüft und Gedünst, schreiten die Götter nach Walhall, der Trutzburg, die ihnen nichts nützen wird. „Ihrem Ende eilen sie zu, die so stark im Bestehen sich wähen.“ Loge möchte nicht mit ihnen untergehen, lieber wieder in die vorgeschichtliche Natur versinken, die den Untergang überlebt. „Zur leckenden Lohe/ mich wieder zu wandeln/ spür ich lockende Lust.“

Da wir aber keine mythischen Wesen sind, hören wir nicht auf, unterworfen und ein Spielball objektiver Unvernunft zu sein, wenn wir uns entschließen, auf unsere Subjektivität Verzicht zu tun oder Subjekte nur mehr in der Stilisierung unseres Lebens zu sein. Wir verzichten nur darauf,

---

<sup>96</sup> Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 2012, S. 69f.

Vernünftigkeit von den Strukturen zu verlangen, an die wir uns anpassen müssen.